Die Bedeutung

der

ästhetischen Schriften
Sören Kierkegaards

mit Bezug auf G. Brandes: „Sören Kierkegaard, ein literarisches Characterbild."

Von

A. Bärthold.

Halle a/S.,
Verlag von Julius Fricke
1879.

„Es war ein junger Mensch, glücklich begabt wie ein Alcibiades. Der verlief sich in der Welt. In seiner Not sah er sich um nach einem Sokrates, aber unter seinen Zeitgenossen fand er keinen. — Da ward er selbst dazu verwandelt." Sokrates aber war ein verschlagener Mann; er verstand die Kunst sich unsichtbar zu machen. Das meint ja doch Alcibiades, wenn er klagt, Sokrates verhülle sich in die Gestalt eines Silen und Satyr, und seine Rede sei auch Satyr-artig; nur einmal dazwischen habe er in ihm das Göttliche erblickt — über alle Maße schön und bewundernswürdig. So gut also verstand sich Sokrates zu entziehen, daß auch Alcibiades mit seiner außerordentlichen Begabung und leidenschaftlichen Bewunderung ihn nicht erfassen konnte. — Nun findet sich freilich in einer illustrirten „Prachtausgabe" des Nibelungenliedes ein Bild, welches Siegfried darstellt in der Tarnkappe, die ihn unsichtbar macht. Aber damit ist nicht gesagt, daß dies Prachtstück geglückt wäre. Und als Xenophon treuherzig des Sokrates Aeußerungen als directe Offenbarung seiner Meinung nahm und ihn danach porträtirte, fiel das ungefähr ebenso komisch aus, wie das Bild Siegfrieds in der Tarnkappe. Da die vorangestellten Worte die Haltung Kierkegaards in seinen ästhetischen Schriften characterisiren, so bezeichnen sie auch die Schwierigkeit ihrer Benutzung zu seiner Schilderung.

Kürzlich ist das literarische Characterbild S. Kierkegaards von G. Brandes erschienen. Mit den Mitteln und in der Methode der modernen Literatur-Kritik ist es construirt. Diese Methode wird den Mann Vielen grade nahe bringen, denn in dieser Form ist man gewöhnt Genies und hervorragende Talente geschildert zu sehen. Kierkegaard ist nun eingereiht in die große Gallerie von Kabinetsphotogrammen berühmter Männer. Aber bei ihm stößt diese Methode auf eine Schwierigkeit, welche alle ihre Vorteile aufwiegt. Die Methode ist ja naturgemäß in Uebereinstimmung mit dem modernen Culturgeist, dessen Charactermarke ist, daß er immer nur im Abstracten, dem „Gesetz“, der „Kraft“, dem „Unbewußten“ die wirkende Energie im Reich des Geistes wie der Natur sieht.* Wenn nun Kierkegaards Bedeutung ist, daß er in umfassendster Weise mit diesem Culturgeist und seiner abstracten Weltanschauung Abrechnung gehalten und ihm gegenüber die Sache des persönlichen Geistes durchgeführt hat: so muß es doch mißlich sein, den Mann in die Formen zu fassen, die dem bekämpften Culturgeist angepaßt sind. Die Methode bringt es mit sich, daß er wie jedes Genie als ein Organ dieses Geistes angesehen wird und danach beurteilt wird, wie weit er ein vollkommenes Organ desselben ist — und er ist sein mächtiger Bekämpfer. Das Brandessche Buch macht dies fortwährend in starker Weise offenbar. Daher kommt es zum Biegen und Brechen; sein Wirken wird gebogen, um es der Form anzupassen und die

---

* Sehr bezeichnend ist, daß jetzt sogar „Theismus“ sein soll, wenn man mit dem Namen Gott die immanente Gesetzmäßigkeit in Natur und Geist bezeichnet, oder wie der Ausdruck lautet: einen unpersönlichen geistigen Grund der Welt und ihrer Selbstentwicklung.

Form bricht doch, weil sie für ihren Gegensatz nicht paßt. Dem Leser wird sich dies vielleicht am deutlichsten darin fühlbar machen, daß er die einzelnen starken Lobpreisungen Kierkegaards nicht wird reimen können mit der Ausbeute der „kritisch-psychologischen" Untersuchung. Brandes hat das Uebergreifende nicht einfach weggeschnitten; nein, es ist da, aber die Methode bringt es vermutlich mit sich, daß es immer wieder zurückgedrängt wird. Auch wenn einmal z. B. das Doppelt-reflectirte Erwähnung findet, werden schließlich doch alle Aeußerungen Kierkegaard direct in die Schuhe geschoben, gleichviel aus welchem Munde die Worte kommen. — Ich sehe mich um so mehr veranlaßt diesem Characterbilde Einiges entgegenzustellen, weil ich gemerkt habe, daß auch einzelne Aeußerungen in meinen Schriften mißverständlich sind und weil ich auch Manches in den Tagebüchern zu direct genommen habe. Denn der verdiente Herausgeber, H. P. Barfod hat ganz mit Recht darauf hingewiesen, daß man darin recht vorsichtig sein muß.

Einige allgemeinere Berichtigungen will ich voranschicken. G. Brandes spricht die Vermutung aus, daß Kierkegaards Vater durch seine Härte die Mutter dahin gebracht habe, sich an ihm zu vergehen. Eine derartige Vermutung liegt nicht fern; ich war auch auf diese Fährte gekommen. Aber die Schuld, welche den Vater schwermütig all sein Glück im Leben wie eine Strafe des Himmels ansehen ließ, liegt auf dem religiösen Gebiete und fällt in seine Knabenzeit, vor die Uebersiedelung nach Kopenhagen. Das Gefühl seiner traurigen Verlassenheit hatte ihn in Bitterkeit des Herzens an Gott sündigen lassen — und von da an glückte ihm Alles! Es ist möglich, daß Kierkegaard selbst eine Zeitlang ungewiß

war über die Art der Schuld, aber die Worte über David („Noten“ S. 22): „daß seine königliche Majestät Gottes Zorn über ihn sei, daß er den Purpur zur Strafe trage, dazu verdammt den Segen des Volkes hören zu müssen, während die Gerechtigkeit des Herrn in der Stille Gericht über ihn hält“ — sie passen ganz auf das Tatsächliche.

Die Polemik Kierkegaards kommt bei Brandes in ein gar ungünstiges Licht. Schlimm klingt es schon, daß er sich an dem armen wehrlosen Andersen zum Ritter geschlagen habe, der ohnehin damals das gehetzte Wild in der Dänischen Literatur gewesen sei. Das sieht ja aus, als habe K. mit Vorliebe Wehrlose abgeschlachtet. Die folgenden Ausführungen nehmen diesen Eindruck indeß wieder hinweg, indem sie zeigen, daß es eine Ideenpolemik war, da Andersen eine Auffassung von dem Genie und seiner Aufgabe vertrat, mit welcher der junge Kierkegaard abzurechnen hatte. Beiläufig: Andersen war gar nicht so wehrlos. In dem Märchen von dem Rosenbusch und der Schnecke warf er nach Kierkegaards Tode diesem eine ganze Portion scharfer Spitzen nach. Daß es schließlich komisch wirkt, war ja nicht beabsichtigt. Froh im Bewußtsein wie ein Rosenbusch dazustehen, fragt Andersen die Schnecke: Was geben Sie der Welt? und läßt die Schnecke antworten: „Ich speie sie an! sie taugt nichts! sie geht mich nichts an! . . . Sie haben Jeder ihr Publikum, ich habe das meine in mir selbst. Ich ziehe mich in mich selbst zurück und da bleibe ich. Die Welt geht mich nichts an!“ Das wirkt allerdings komisch, aber es ist offenbar ernstlich gemeint. Daß Kierkegaard als ein Wahrheitszeuge der Welt ein Existenz-Correctiv und ein Paradigma gab, konnte Andersen wol nicht verstehen; aber er vergißt doch zu

naiv, daß seine glücklichen und ansprechenden Märchen von Kierkegaards Werken in jeder Beziehung unvergleichlich überwogen werden – gleichwie die gefeierte Frucht Borneos, die Durian, unvergleichlich die Rose überwiegt, wenn sie auch für ein Kind zu schwer ist und durch ihre scharfen Stacheln nicht mühelos den Inhalt gewinnen läßt.

Einige Seiten früher sagt Brandes: „Nicht gegen einen Strauß, nicht gegen einen Feuerbach führte K. seine wuchtigen Hiebe, sondern gegen einen Marheineke, einen Martensen und ihre Schüler. Er gewahrte nicht, daß, während er auf dem Walle stand und die Festung gegen harmlose Speculanten verteidigte, die Freidenker hinter seinem Rücken eindrangen und den Platz eroberten.“ Das sieht ja aus wie Don-Quixoterie, Kämpfe gegen harmlose Windmühlen — wenn's nicht noch Schlimmeres ist. Die Sache liegt aber doch sehr anders. Eine kleine Einlage in den Stadien knüpft an die Bemerkung Börne's an, daß Hamlet ein christliches Drama sei. Die Bemerkung wird vortrefflich genannt, wenn man nur für christlich „religiös“ sage. Dabei heißt es: „Ueberhaupt sind Börne, Heine, Feuerbach und solche Verfasser Individualitäten, die großes Interesse für einen Experimentirenden haben. Sie wissen zumeist sehr gut Bescheid über das Religiöse; d. h. sie wissen mit Bestimmtheit, daß sie nichts damit zu tun haben wollen. Dies ist ein großer Vorzug vor den Systematikern, die ohne zu wissen wo das Religiöse eigentlich liegt, bald untertänig bald hoffärtig aber immer unglücklich seine Erklärung auf sich nehmen wollen. Ein unglücklicher, ein eifersüchtiger Liebhaber kann eben so gut über das Erotische Bescheid wissen, wie ein glücklicher und so weiß auch ein Geärgerter auf seine Weise

eben so Bescheid vom Religiösen wie der Gläubige. Da nun unsre Zeit nur selten in vollem Sinn Gläubige aufzeigt, so muß man immer noch froh sein, daß es einige recht flinke Geärgerte giebt. Ist man so glücklich, daß über einen zu erklärenden Punkt ein Gläubiger im strengen Sinn des 17. Jahrhunderts und ein Geärgerter des 19. Jahrhunderts Beide dasselbe sagen, so nämlich, daß der Eine spricht: das ist so und so, das weiß ich gut, deßhalb will ich es nicht, und der Andere: so und so ist es, und deßhalb glaube ich es — und bei Beiden das „so und so" ganz zusammenstimmt: dann kann man getrost die Beobachtung abschließen. Zwei so übereinstimmende Zeugen geben eine Zuverlässigkeit, wie die Juristen sie nicht kennen." Eine Anwendung folgt einige Seiten später: „Daß es so mit dem Leiden steht vom religiösen Standpunkt gesehen, weiß ich davon, daß ich zwei Menschen zusammenbringen kann, die dasselbe sagen. Feuerbach, welcher dem Gesundheitsprincip huldigt, sagt, daß die religiöse Existenz (zunächst die christliche) eine beständige Leidensgeschichte sei; er bittet einen bloß Pascals Leben zu betrachten; und er hat genug davon. Pascal sagt ganz dasselbe: Das Leiden ist des Christen natürlicher Zustand (gleichwie Gesundheit der des sinnlichen Menschen); und er wurde ein Christ und redete aus seiner christlichen Erfahrung." Und Climacus blickt einige Mal auf Strauß und sagt: „Die moderne, mythische, allegoriesirende Richtung erklärt das ganze Christentum für Mythe: das ist wenigstens offenes Verfahren und Jeder kann leicht darüber urteilen." Der „Speculant" und der naiv-orthodoxe Dichter sind nach seiner Meinung viel gefährlicher; sie bekämpfen die mythische Erklärung und setzen mit aller Ehrerbietung das Christentum

ins — Phantastische. Frater taciturnus, der Verfasser des betreffenden Teils der Stadien und Climacus sind die Humoristen unter den Pseudonymen Kierkegaards. Es ist bezeichnend, daß grade diese Beiden gelegentlich von Strauß und Feuerbach reden — und es ist eigentlich auffällig, daß dies Brandes entgangen ist.

Das will sagen: Kierkegaard kennt jene Rufer im Streit, aber ihr Toben an den Wällen bringt ihn gar nicht in den Harnisch, noch weniger in Angst. Er sieht sie sich mit Interesse an und braucht sie gelegentlich zur Illustration. Während Brandes noch heut glaubt, jene hochbegabten negativen Geister seien der Religion überhaupt und dem Christentum insbesondere höchst gefährlich, hatte Kierkegaard schon Anfang der vierziger Jahre Unerschütterlichkeit genug den ganzen Ansturm sehr kaltblütig ja humoristisch zu nehmen. Sie halfen ihm durch Wegräumen des Schuttes, aber sie halfen auch von ihrer Seite die Glaubensfrage richtig zu stellen, daß sie durch den Willen, durch persönliche Entscheidung gelöst wird, nicht durch Speculation. Er beurteilt schon damals ihr Wesen und ihre Bedeutung offenbar so, wie es sich hinterher gezeigt hat, und wie es Rudolf Schmidt sehr glücklich schildert. Es mag nicht überflüssig sein, hier eine Stelle aus seinem Vortrage „über die Freidenker von 1846—1876" folgen zu lassen.* Er vergleicht dort die Freigeister mit Zitteraalen. „Diese Aalart ist in Südamerika ziemlich verbreitet. Da es für Menschen gefährlich ist ihnen nahe zu kommen, wenn sie bei voller Kraft sind, pflegt man Pferde in die Gewässer zu jagen,

* Sex Foredrag af Rudolf Schmidt. Kopenhagen 1878 Gandrup.

wo sie sich finden. Diese bekommen die Entladungen und tummeln sich bei den electrischen Schlägen in rasenden Sprüngen. Aber wenn der Zitteraal seine Schläge ausgeteilt hat, ist er selbst ermattet, und alte Weiber können sie bündelweise wie dürre Stöcke sammeln. Deutschlands damalige Theologen taten Strauß gegenüber ganz freiwillig dieselbe Dienste wie die Pferde; sie empfingen die volle Entladung der kritischen Batterien; die Halbheit, Zweideutigkeit, Unehrlichkeit in allen verlornen Vermittelungsversuchen zwischen Religion und Wissenschaft wurde in jedem neuen literarischen Schlage von dem allezeit schlagfertigen Schriftsteller mit der überlegensten Sicherheit dargetan. Der Eindruck von der Niederlage der vermeintlichen Verteidiger der Religion war bei den geistig geweckten Zeitgenossen so stark, daß Arnold Ruge 1841 unter Beistimmung Aller, die aufgemerkt hatten, sagen konnte: Mit der Theologie ist es vorbei, es sind nur Theologen übrig.

Aber glichen Strauß und überhaupt alle Repräsentanten des negativen Geistes den Zitteraalen in zermalmender Stärke, wenn es galt durch kritische Schläge die Lerheit und Unwahrheit eines falschen Positiven darzulegen, so glich er und seine Kampfgenossen ihnen auch darin, daß sie nach geschehener Entladung selbst hinsanken in Kraftlosigkeit. — — Was wurde in Deutschland aus den berühmten Freidenkern? Wie setzten sie ihre Wirksamkeit fort? Wenn diese Wirksamkeit auch vorläufig nicht vermocht hatte in ein practisches Resultat auszumünden, so war doch, wenn wirklich in ihrem Denken lebenskräftige Keime lagen, in der fortgesetzten Gedankenarbeit selbst die beste Vorbereitung, um aufs neue einzugreifen, wenn eine günstige Stunde aufgehen sollte.

Aber hier zeigte sich das unveränderliche Kennzeichen der

negativen Geister grade auf das Deutlichste. Ein positiver Geist, durch welchen ein neuer brauchbarer Lebensinhalt in die Entwicklung des Menschengeschlechts gebracht wird, kann diesen Lebensinhalt mit manchen unreinen Bestandteilen hervorbringen, er kann in viel vorläufiger Unklarheit stecken, er kann manche demütigende Niederlage erleiden: all sein Unglück und all seine Fehlgriffe werden nur dazu dienen, die Spreu vom Weizen zu sondern; der geläuterte Wahrheitskern wird durch alle schicksalsschweren Wechselfälle nur in gereinigter und veredelter Gestalt ausgesondert werden, und die Hindernisse selbst werden bewirken, daß er endlich einen urbar gemachten und zubereiteten Boden findet. Ein negativer Geist, der in blendender Ueberlegenheit und bewunderungswürdiger Klarheit ein gültiges Correctiv anbringt und seine reinigende Einwirkung übt, hat dagegen immer in demselben Augenblick, wo der siegreiche Blitz niederschlägt, sich selbst entkräftet!"

Die genauere Nachweisung dieses „geistigen" Naturgesetzes gehört nicht hierher; aber es mochte wol am Platz sein, etwas ausführlicher zu beantworten, warum Kierkegaard wol Strauß und Feuerbach als wesentlich unschädlich angesehen hat, so daß er sich nur in der angeführten gelegentlichen Weise zu ihnen wendet. Ihm waren sie sogar nützlich, wie die oben angeführten Stellen zeigen.

Aehnliche Aeußerungen giebt es bei Brandes vielfach, bei denen ein nicht sonderlich erfahrener Leser eine Berichtigung wünschen könnte. Doch es ist nicht meine Absicht eine Polemik zu treiben. Einiges kann gelegentlich berührt werden; ich benutze den Anlaß um bestimmter als früher über die ästhetischen Schriften Kierkegaards einige Erklärungen zu geben.

Die Neue Ev. Kirchenzeitung hatte vor wenigen Monaten (1878 Nr. 47) sich zu bemerken erlaubt, daß ein Christentum ohne Unsterblichkeit ein Unding sei, und von dieser Anschauung aus hatte sie in D. Pfleiderers Religionsphilosophie ein Uebermaß von Skepsis und den Abgrund des Nichts gesehen. Biedermann antwortete darauf in der Protestantischen K. Z. (1878 Nr. 51): „Gewiß schürzt die Unsterblichkeitsfrage eine Fülle der tiefsten religiösen Probleme in einen Knoten zusammen, über dessen positive Lösung auch entschiedene Gegner wissenschaftlich mit einander verhandeln können. Wer aber so kurz mit der Sache fertig ist, der verrät nur die Rohheit seines theologischen Denkens, die gar nicht merkt, wo der religiöse Kern der ganzen Frage liegt, und wo daher die Entscheidung, was in Wahrheit ein Unding sei oder nicht." — Außer dem Prädicat „roh" erhält dort die Ansicht der N. Ev. K. Z. noch die Bezeichnung „plumper Positivismus."

Dies ist eine jener characteristischen Repliken, die sofort die Situation klären, selbst für den, der sonst von dem Streit und den Streitern nichts wüßte. Man kann den Ausdruck „roh" etwas stark finden; nun ja, man vokalisirt sonst anders und schreibt und spricht lieber „rauh", auch „plump" übersetzt man für gewöhnlich in „brutal" — aber das ist doch geringfügig und kann nicht verdunkeln. „Rauh" und

„brutal" sind ja die stehenden Prädicate der „Wirklichkeit" und der „Tatsachen", wenn sie in eine Phantasie- oder Gedanken-Welt rücksichtslos hereintreten, wie — ja wie jener römische Soldat in die Cirkel des Archimedes. Es war roh, daß er ihm die sorgfältig gezogenen Linien im Sande zertrat, und es war brutal, daß er ihm das Leben nahm: aber — c'est la guerre.

Die N. Ev. K. Z. brachte leise die religiösen Kategorien an. Als Kirchenzeitung ist sie darin ganz in ihrem Rechte, und im Grunde ist es nicht ihre Schuld, wenn diese Kategorien einen so ehernen Schritt haben, der das Spiel der Phantasie und die Linien und Formeln der Gedankenconstructionen höchst unangenehm unterbricht.* Die Römer warteten damals nicht, bis Archimedes mit seinen Berechnungen und Constructionen fertig war; so wartet auch das Religiöse nicht, bis der Forscher mit seinen wissenschaftlichen Erwägungen fertig ist; es fordert von ihm die persönliche Entscheidung: Glauben oder Unglauben an die Unsterblichkeit oder welche Wesensbestimmung des Menschen oder Gottes sonst grade in Frage steht. Wenn man dem Religiösen auch versichert, daß die Unsterblichkeit ein höchst interessantes Problem, ja ein ganzer Gordischer Knoten von Problemen sei; daß man mit allem Ernst an der wissenschaftlichen Lösung des Knotens arbeite; das Religiöse schreitet über alle weitläufigen Voruntersuchungen achtlos hinweg und legt Hand an den Mann. So rücksichtslos und ungeduldig ist es ver-

* Wenn Kierkegaard sie bei der Unsterblichkeitsfrage vorführt, haben sie noch ein ganz anderes Auftreten. In den „Zwölf Reden von S. Kierkegaard" Nr. IV (Halle, J. Fricke) kann es sehen, wer Lust dazu hat.

mutlich, weil es sieht, daß hier eine völlige Verwechslung der Principien vorliegt, daß der Wille *seine* Sache, in der er sich entscheiden soll in persönlicher Wahl, unerlaubter Weise der Erkenntniß zuschiebt, daß die sie entscheide.

Und doch, andrerseits war die Klage über rauhe Behandlung nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Die N. Ev. K. Z. hatte die Sache zu tragisch genommen. Kierkegaards Climakus ruft: „Ih, Du großer chinesischer Gott, ist denn die Unsterblichkeit eine gelehrte Frage?" Dieser Koboldsprung bezeichnet vortrefflich die Sachlage. Das reine Denken hat es ja nur mit dem *Begriff* der Menschheit zu tun und mit dem abstracten Menschen; nur der wohnt im Reich der Speculation, ein Anderer könnte auch die dünne Luft und die magere Kost nicht aushalten. Um die Unsterblichkeit dieses abstracten Menschen muß sich nun freilich das reine Denken kümmern, sonst tut's ja Keiner. Und wenn es mit Ernst das pro und contra der Unsterblichkeit dieses abstracten Menschen erwägt, so kann man ihm das wol gönnen, und wenn es zu dem betrüblichen Resultat kommt, daß diese Unsterblichkeit problematisch ist oder gar aussichtslos: so ist das Unglück ja nicht so groß.*

Ist dagegen die Rede von einem *existirenden* Men-

*) Wenn es für diesen Schatten eines Menschen im reinen Denken auch eine Erlösung geben soll, kann man sie ja gern mit O. Pfleiderer bestimmen als „Hingabe an den Willen des Ganzen", was wol wesentlich die Auflösung im Begriff Menschheit bedeutet. Lieber allerdings möchte man dem Menschen der Speculation eine schnelle und völlige Erlösung von seinem elenden Dasein gönnen. Wollte Prof. *Helmholz* diesen metaphysischen Menschen zum Gegenstand seiner ausgezeichneten Beobachtungsgabe machen, so fände er wol ein Beispiel für seine Sätze über Wesen zweier Dimensionen, oder vielleicht gar ein Wesen von nur einer Dimension.

schen, so ist seine Unsterblichkeit begreiflicher Weise auch eine *Existenzfrage* und kann daher nur durch ein entsprechendes Existiren, durch ein darauf gerichtetes *Handeln* gelöst werden. Dickens Mr. Micawber fehlt es gar nicht an Ideen; er kann sich mit erheblicher speculativer Kraft sein Leben construiren — aber alle seine geistreichen Conceptionen lösen durchaus nicht das Problem seiner Existenzfrage. Sein Handeln ist dagegen sehr unbedeutend, da es nur wesentlich im Borgen besteht, aber schon dies Bischen Handeln erweist sich weit wirksamer als all sein Speculiren.

Die Sache ist eben, daß man oft nicht weiß, wohin eine Frage gehört; ins Speculiren oder ins Existiren. Sokrates verstand sich auf diese Unterscheidung und beantwortet daher die Frage nach der Unsterblichkeit da, wohin sie gehört, indem er so zu leben sucht, daß er die Unsterblichkeit ergreife wenn es eine giebt. Selbst darüber, ob eine Möglichkeit da ist, vergewissert man sich eben ernstlich auch nur durch ein entsprechendes Handeln. Wo das Interesse an der Sache da ist, begnügt es sich schon mit dem Schatten einer Möglichkeit. Das kann man bei einem Arbeitsuchenden sehen, der wirklich Arbeit sucht, oder bei einem Hungernden, der Brod sucht. Das Christentum redet freilich, wie gesagt, noch ganz anders von der Unsterblichkeit.

Die ästhetischen Schriften Kierkegaards machen sich mit den Problemen der persönlichen Existenz, den Aufgaben der individuellen Freiheit, den Stadien in der Ausgestaltung der Persönlichkeit zu tun, und psychologisch experimentirend stellen sie fest, wohin die Begriffe und Fragen gehören. Das ist eine sehr dankenswerte Arbeit. Denn die Farben-Blindheit ist viel verbreitet, welche Alles für dasselbe hält, oder

wählen und beweisen, existiren und denken mit einander verwechselt und das Aesthetische und Intellectuelle von dem Religiösen und das Allgemein-Religiöse von dem Christentum nicht unterscheiden kann. Weil dies dem einen oder andern Leser doch nicht recht gegenwärtig sein könnte, darum habe ich eben jenes drastische Beispiel vorangestellt, das ernstliche Streiten in neuester Zeit darüber, wo „der religiöse Kern" der Unsterblichkeitsfrage liege und wo die Entscheidung erfolge. Zu solcher Unterscheidung gehört aber Mut, viel mehr Mut als zum Ohren steifhalten im Interesse der Partei. Darum sind denn auch die Kierkegaard'schen Pseudonyme, welche diese experimentirenden Untersuchungen anstellen, gehärtete Charaktere mit unerschrockenem, festem Blick, leidenschaftslos. Sie haben Festigkeit genug, freimütig einzugestehen, wenn etwas über ihren Horizont hinausgeht und eine Bewegung erfordert, die sie nicht machen können, oder nicht machen mögen. Bei einem religiösen Menschen tritt in solchem Fall die Demut hervor; religiös sind aber natürlich die Verfasser der ästhetischen Schriften nicht; so müssen sie wenigstens Mut haben im Erkennen und Eingestehen, wenn sie zu solchem Werk tauglich sein sollen. So sagt Constantin Constantius: „Eine religiöse Bewegung kann ich nicht machen; sie ist meiner Natur entgegen, deßwegen leugne ich indeß nicht ihre Realität, noch auch, daß man sehr viel von einem jungen Menschen lernen kann."

G. Brandes hat in ansprechender Weise gezeigt, wie Andersens Märchen „Alles an seinen rechten Platz" zu bringen wissen. Schade, daß er dies nicht bei den ästhetischen Schriften Kierkegaards hat versuchen wollen. Hier giebt es ganz anders umfangreichen Stoff für solche Darstellung.

Von Tobias Beck sagte die Allg. Ev.-Luth. K. Z. „Seine ganze Energie verwendete er auf die Ausgestaltung der Persönlichkeit, der eigenen wie der Anderer.“ Ja, das tat er; und darum stellte er die religiösen Wahrheiten nicht dar in einer einseitigen Beziehung im System sondern als große vielseitige Centralbegriffe, als weit umfassende Lebensaufgaben — und die religiöse Kraft seiner weihevollen Persönlichkeit ließ diese Centralbegriffe kraftvoll und lebensvoll hervortreten, wie sie zum Aufbau des innern Geisteslebens verwendbar sind. Für den Dogmatiker ist z. B. die Rechtfertigung ein sehr einfacher Begriff, ein Paragraph im System, scharf und genau eingegliedert zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden Paragraphen: bei Beck ist sie eine Kategorie des persönlichen Lebens. Sie ist da nicht an und für sich da für die Betrachtung, sondern in der Aneignung, eine Gabe, die sich als Aufgabe darstellt für die persönliche Aneignung und Bewahrung. So bekommt sie mehr Dimensionen. Darum konnten sich die Dogmatiker mit ihm nicht befreunden. Die „Wissenschaft“ kann anscheinend keine Körper brauchen; sie projicirt sie auf eine Ebene.* Nur solche flache Bilder verwendet sie zu ihren Constructionen; vermutlich weil sie eben nur „Wissen schafft“, sich nur um die Erkenntniß kümmert, nicht um den Willen und die Ausbildung der Persönlichkeit. Aber das Leben braucht drei Dimensionen.

Kierkegaard hat dieselbe Aufgabe wie Beck noch weit

*) Die Namen, welche man dieser Projectionsebene giebt, stehen in komisch umgekehrtem Verhältniß zu ihrem Fassungsvermögen. Heißt sie stolz „das reine Denken“ „die objective Vernunft“ so hat sie sehr wenig Raum, aber die engste Bezeichnung, „das wiedergeborne Bewußtsein“ entspricht dem weitesten Fassungsvermögen.

umfassender durchgeführt. Darum grade meinte auch Beck, Kierkegaard werde „von den Synagogen verbannt und verworfen" werden. Er hat die Ausarbeitung der Persönlichkeit durch alle Lebenssphären verfolgt, unter beständiger Polemik gegen die Metaphysik, welche eine Abstraction ist, keine Lebenssphäre — da kein Mensch metaphysisch existirt und der Metaphysiker selbst sein Leben im Gebiet des Aesthetischen oder des Ethischen oder des Religiösen haben muß. Er hat die einzelnen Positionen in ursprünglicher Fülle und Tiefe hervorgebracht und den Gang der persönlichen Entwicklung in ihnen dargelegt. — Die „ästhetischen" Schriften haben in diesem Werke eine eingreifende Bedeutung, indem sie gerade die verschiedenen Stationen: Unmittelbarkeit, Verständigkeit, Ironie, Ethik, Humor, allgemeine Religiosität und Christentum kategorisch von einander scheiden, und klar machen, welch ungeheuren Umfang die Existenz auch außerhalb des Christentums hat, und wie viel durchwandert und ausgelebt sein will, wenn man das Christentum in vollem Sinn als neue *Existenzmitteilung* erfassen will. Diese Schriften kann man daher gut einer gewaltigen Reihe von Sphinxgestalten vergleichen, welche zum Heiligtum führen.

Diese Bedeutung ausführlich darzulegen ist für mich zu schwer, zumal da die Bücher nicht in Uebersetzung vorliegen, und also Hinweisungen und dergl. nicht angebracht sind. Die „Resultate" sind eben nicht das Wichtige, sondern ihre Darstellung. Ich wünsche nur der Auffassung entgegenzutreten, als wären sie einfach Reflexe der innern Stimmung, und Reflexe von Stimmungen, die zwischen krankhafter Selbstbekümmerung und leidenschaftlicher Selbstbehauptung schwermütig hin und herwogten. Ich wünsche an einigen Beispielen

zu zeigen, daß sie in sicherm Zuge entworfen völlig im Dienst einer Idee stehen.

Die ästhetischen Schriften erschienen sämmtlich pseudonym, während die gleichzeitigen erbaulichen Reden Kierkegaards eignen Namen tragen. Aus der „Verfasserexistenz" will ich nur kurz daran erinnern, daß 1843 drei Bücher erschienen: Entweder-Oder von Victor Emerita, die Wiederholung von Constantin Constantius und Furcht und Beben von Johannes de silentio; 1844 ebenfalls drei: Philosophische Bissen von Joh. Climacus; der Begriff Angst von Vigilius Haufniensis und Vorworte von Nicolaus Notabene; 1845 die Stadien auf dem Lebenswege von drei Verfassern (Victor Emerita, der Assessor und frater taciturnus); endlich Anfang 1846 die Abschließende Nachschrift zu den Philos. Bissen, wieder von Joh. Climacus. Nur von der zweiten und dritten dieser Schriften will ich etwas eingehender sprechen; weil gerade bei ihnen die Verkennung der Doppelreflexion am bedenklichsten wirkt. Bei Entweder-Oder ist's freilich dem Brandes'schen Buche begegnet, daß es den „Assessor" zu einem Vertreter des Christentums stempelt, weil er seine ethische Weltanschauung mit religiösem Hintergrunde hin und her auf Bibelstellen stützt — was in einem „christlichen" Lande gar nicht befremdlich ist. Noch übler ist, daß die zweite und, wie schon der Titel sagt, wichtigste Abhandlung (über die Ausarbeitung der Persönlichkeit) nur in einer Anmerkung grade genannt wird. Doch „Entweder-Oder" mag hier bei Seite bleiben; es war in der „Verfasser-Existenz" ausführlicher bedacht worden.

I.

Die Wiederholung.

In diesem Buche erzählt ein gewisser Constantin Constantius die glücklich-unglückliche, komisch-tragische Liebesgeschichte eines jungen Menschen, dessen Vertrauter er wurde. Die Schwermut des jungen Menschen, seine leidenschaftliche Gluht, sein begeistertes Hangen an der „Idee", läßt schnell genug an Kierkegaard denken — und die ganze Liebesgeschichte, daß er an der Wirklichkeit strandet, daß er verzweifelt seine Liebe in der Ehe verwirklichen zu können, und viele einzelne Züge lassen gar nicht in Zweifel: der junge Mensch ist Kierkegaard selbst. Und Constantin Constantius? Er reist abermals nach Berlin, um auszuproben ob Wiederholung möglich ist. Da findet er Vieles anders. Berlin warf sich zum Bußtage Staubwolken ins Gesicht und das vorige Mal war es Winter. Im Theater bekam er nicht seinen alten, lieben Platz — und Beckmann selbst, sein Ideal eines Komikers konnte ihn nicht zum Lachen bringen. Der blinde Harfenspieler vor dem Brandenburger Tore, der seiner Wehmut Sehnsucht war, weil er in dem lichtgrünen Frack wie eine Trauerweide aussah — der hatte einen graumelirten Rock an; und was das Schlimmste war: auch sein alter Hauswirt, den er als eifrigen Hagestolz verließ „hatte sich verändert." Grade dies begegnete Kierkegaard als er im Mai

1843 wieder nach Berlin kam. Das ist ja eine so deutliche Spur; man wird aufmerksamer: sicherlich, dieser Constantius mit seiner unerschütterlichen Phantasie, seiner unbeugsamen Consequenz, mit dieser beklemmenden Kälte des Beobachters: das ist auch Kierkegaard. Er schlägt dem jungen Menschen vor, sich selbst zu brandmarken, sein Leben zu verspielen um des Mädchens willen, um ihr eine Genugtuung zu geben und sie frei zu machen, — und man hat manche Gründe diesen Plan Kierkegaard selbst zuzutrauen bei der Lösung seiner eignen Verlobung. Wenn da nun Einer den Glauben hat, daß es mit allen geistigen Werken sei wie bei dem Wachsen der Pflanzen, daß sie von innen heraus nach natürlichen Gesetzen sich entfalten als ein „Naturproduct": so ist man mit dem Buche bald im Reinen. Es ist ein Reflex der Selenstimmung Kierkegaards. Die Duplicität seines Wesens verdichtet sich zu zwei Personen; der eine beobachtet und reflectirt über den andern, und der junge Mensch seinerseits warnt wieder zum Entgeld: „Fürchten Sie nicht den Verstand zu verlieren? Fürchten Sie nicht sich zu verirren in jener fürchterlichen Leidenschaft, welche man Menschenverachtung nennt? So treu zu sein und Recht zu haben und sich doch hinzustellen als Schurken — und nun so all die Jämmerlichkeit zu verhöhnen, die sich oft genug breit macht, aber auch über das Bessere in der Welt zu spotten?" Mancher wird sagen: das war ein guter und nötiger Rat; schade, daß Kierkegaard ihn nicht besser benützt hat; denn in der letzten Zeit da kommt er eigentlich doch dahin. Nun, darüber ließe sich schon streiten. Hier mag genügen, daß er frühe auf die Gefahr aufmerksam war und sich selbst warnte. — Also, das Buch erscheint als ein Reflex seines Innern und der

Kritiker ist so recht in der erwünschtesten Stellung aus dem Werk die Persönlichkeit zu construiren und das Werk aus dem Leben des Verfassers zu illustriren. Das Urteil lautet: „K. besaß den Drang des Dichters sich zu vervielfältigen, aus dem Verschluß seiner Persönlichkeit eine Schar Gestalten hinauszusenden, ohne zugleich die Kraft des Dichters zu besitzen" denn „statt der Umschaffung des Lebenseindruckes fand nur eine leichtere Umdichtung statt; anstatt sich zu verwandeln, vermummte oder maskirte er sich."

Allerdings zeigt nun das Buch eine Beziehung auf seine frühere Verlobte. Nach seinen bestimmtesten Aussagen ist ja die ganze Verfasserschaft von Anfang an „ihr" gewidmet gewesen. Versichert er von „Entweder Oder" in den Tagebüchern, daß es ganz sein Privatleben angehe und nach seiner Absicht eine gute Tat sei, so ist es bei der Wiederholung um so sichtbarer. Hier wird ihr (wie ich in den „Noten" erwähnt habe) eine Erklärung geboten, grade für sie sehr deutlich, da Constantius in seinen Reflexionen noch einige Hauptpunkte nachbringt, die damals wol sie und Kierkegaard allein wußten. Diese Tendenz hindert allerdings das Buch für eine unmittelbare dichterische Ausströmung zu halten, aber es bringt vielleicht nur hinzu, daß es mit Bewußtsein hervorwachse und daß Reflexion hinzutrete und ihm eine bestimmte Tendenz mitgebe. Aber klar wird, der Mann schreibt mit Ueberlegung. Von dieser Erkenntniß aus liegt es doch nicht so fern, daß man auch einmal an den Titel denkt: „Die Wiederholung, ein Versuch in der experimentirenden Psychologie" — was der will sagen; zumal das Buch immer wieder darauf zurückkommt und mehrfach sagt: um die Wiederholung dreht sich Alles; sie ist das Problem, auf dessen Lösung

es ankommt. — In einer Nachschrift sagt Constantius, daß er den jungen Menschen gedichtet habe, um diese Kategorie darzustellen, wenn auch nach der Weise des Clemens Alexandrinus so, daß die Ketzer es nicht verstehen können. Und das sind nicht lose und ledige Behauptungen. Der erste Teil schließt damit, daß Wiederholung unmöglich ist, der zweite verkündigt, daß sie da ist aber in einer andern Sphäre — und Alles im Buch ist dazu in Beziehung gesetzt. Ob da wirklich Jemand der Erkenntniß sich entziehen kann, daß Kierkegaard mehrere Pfeile auf der Sehne hat?

Doch was ist Wiederholung? Constantius sagt: sie gehört der modernen Betrachtung an, wie die „Erinnerung" der antiken; sie ist das Interesse der Metaphysik, aber das Interresse an welchem die Metaphysik strandet; sie ist das Losungswort jeder ethischen Anschauung; conditio sine qua non für jedes dogmatische Problem. Dies sind kurze und in ihrer Kürze ziemlich dunkle Aussagen, aber wenn sich ein Buch als ein „schnurriges" Buch giebt und die Ketzer nichts davon verstehen sollen, dann kann man ja auch nicht erwarten, daß es sich in gravitätischen, docirenden Entwicklungen ergehe. So viel indeß kann man schon verstehen, daß es die „Wiederholung" im prägnantesten Sinne vor Augen hat, nämlich die Wiederholung im Gebiet des freien, selbstbewußten Geistes. Denn das Interesse an dem die Metaphysik strandet, ist das persönliche Interesse; sie ist gleichgiltig gegen die eigne Existenz des Metaphysikers und sie strandet daher an den Aufgaben des persönlichen Lebens, wo nicht gefragt wird, wie diese Aufgaben zu *betrachten* sind, sondern wie sie zu *verwirklichen* sind. — Es giebt sicherlich eine Wiederholung in der Natur und in der Weltgeschichte; die ist Gegenstand

für die Betrachtung und gern und oft gewinnt man ihr eine gefühlvolle und sympathische Seite ab. Constantius bekümmert sich um diese Wiederholung etwa ebenso viel wie Sokrates um die Umgebung Athens. Der antwortete ja dem erstaunten Schüler: „O Lieber, vergieb mir, denn ich bin sehr wißbegierig, aber Landschaften und Bäume lehren mir nichts, dagegen die Menschen in der Stadt." Wenn Constantius auf jene Wiederholung aufmerksam ist, da achtet er höchstens darauf, daß sie sich eben so gut komisch wie sentimental auffassen läßt. Ihn interessirt sie, wo sie ein Interesse der Freiheit ist. Also auch nicht da, wo sich der Spießbürger in die beständige Wiederholung des gestrigen Tages oder der Anderen flüchtet, um der Betätigung seiner Freiheit und ihrer Anstrengung zu entgehen — das ist ja gewohnheitsmäßige Selbstversäumniß und Verwahrlosung, welche den Menschen aushöhlt, daß er aufhört Geist zu sein, indem er aufhört mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zu handeln. Der Humor ist aber, daß Constantius an der Möglichkeit einer wirklichen Wiederholung verzweifelnd in stoischer Weise sich in Selbstbehauptung festnagelt, die solcher Geistlosigkeit täuschend ähnlich sieht.

In der ästhetischen Lebenssphäre spielt die Wiederholung bereits eine große Rolle, wenn sich die Freiheit geltend macht und behaupten will im Genuß. Da ist sie eine Gefahr, wie die Sandbank, auf welcher das Schiff sich festfährt. Brandes citirt das Wort Victor Hugos: man sollte ebenso wenig die Ideen wie die Frauen wiedersehen, für die man in seinem achtzehnten Jahre geschwärmt hat. Ja, nach der ästhetischen Lebensanschauung sollte es so sein, aber die Wiederholung kommt wider Willen, und so gilt es Kunst an-

zuwenden um sie zu überwinden und immer Neues herauszubringen und immer Abwechslung hineinzubringen, mindestens durch die Stimmung. Darin kann man es weit bringen, wie in „Entweder — Oder" gezeigt ist, aber in dem Allen lebt der Mensch nicht in sich sondern nur in Beziehung nach Außen, im Verhältniß zu etwas Anderem und unter Abhängigkeit vom Zufall. Dies Behaupten der Freiheit in der Wiederholung gleicht dem eigentlichen Problem, wie wenn ein Bierzapfer einer gewaltigen, welthistorischen Persönlichkeit ähnlich sieht. Solche Aehnlichkeit berührt komisch, darum parodirt Constantius solche Uebungen durch seine Reise nach Berlin. Was ihm wichtig ist, das ist etwas ganz Anderes; es ist das innerliche Handeln. Sein Problem schließt sich eng an die letzte Abhandlung in „Entweder — Oder" an. Dort war die Rede von der Ausarbeitung der Persönlichkeit. Der Assessor Wilhelm entwickelte, daß es ethisch gilt sich selbst zu wählen in seiner ewigen Gültigkeit, sich selbst als Aufgabe. „Aber was ist dieses mein Selbst?" Er antwortet: „es ist das Abstracteste von Allem und doch ist es zugleich in sich das Concreteste von Allem — es ist die *Freiheit*." „Man wählt sich also selbst nach seiner Freiheit. Als Product der Umgebung ist man eingeklemmt in die Formen der Wirklichkeit, in der Wahl macht man sich selbst elastisch, man verwandelt seine ganze Aeußerlichkeit zu Innerlichkeit, man producirt sich selbst. Der Mensch hat seinen Platz in der Welt; in Freiheit wählt er nun selbst seinen Platz und zwar eben diesen Platz (indem er sich zur Aufgabe macht, eben diesen Platz auszufüllen.) Er ist ein bestimmtes Individuum; in der Wahl macht er sich selbst zu einem bestimmten Individuum, zu demselben nämlich,

denn er wählt sich selbst.“ Ja selbst das Notwendige wird übergeführt in Freiheit und verwandelt in eigenes inneres Handeln indem man frei zustimmt und ethisch darauf eingeht. So ist also die Freiheit hingestellt als das Wesentliche für die Ausarbeitung der Persönlichkeit. Aber wenn nun die Freiheit verloren ist? Kann man sie wiederholen? Kann man sich selbst wiederholen, sich erneuern? Dies ist das Problem welches Constantius beschäftigt — aber er behandelt es in der schönen griechischen Weise, indem er den Begriff in einer bestimmten Situation und in einer Persönlichkeit sich entwickeln läßt, wobei er sich durch alle Mißverständnisse hindurchringt. Das Satyrhafte des Buchs liegt dabei in dieser Situation, in welcher das höchstwichtige Problem hier aufkommt. Sokrates redete ja von lauter Trivialem, von Schustern und Schneidern und den alltäglichsten Dingen, aber dabei war doch die Rede von den höchsten und entscheidendsten Ideen. So tritt hier der Verlust der Freiheit in ziemlich unscheinbarer Weise auf. Ein junger Mensch hat seine Freiheit an ein Mädchen verloren, und kann nicht dazu kommen sie zu freien und so seine Freiheit wiederzugewinnen. Giebt es eine Erneuerung? Bei der Philosophie ist keine Hilfe; weder bei der alten noch bei der neuen. In seiner Not wird der junge Mensch aufmerksam auf Hiob; da findet er eine Wiederholung, eine restitutio in integrum. An Hiob arbeitet er sich vorwärts im Religiösen. Bei dieser Aneignung kommt er sich freilich vor wie ein kleiner Junge, der seines Vaters Kleider anzieht, aber er wächst an Hiob, der wol weiß, daß der Mensch gebrechlich ist und welkt wie eine Blume, aber doch auch in seiner Freiheit etwas Großes ist und ein Bewußtsein hat, das Gott selbst ihm nicht ent-

reißen kann, obschon er es ihm gab. Hiob gebiert mit ungeheuren Schmerzen die Kategorie der Prüfung, welche eine absolut-transcendente Kategorie ist, da sie den Menschen in rein persönlichem Verhältniß Gott gegenüberstellt. An diesem, so verstandenem Hiob arbeitet sich der junge Mensch vorwärts und dann greift die Vorsehung helfend ein und rettet ihn aus seiner Verstrickung. Das Mädchen verlobt sich nämlich und er wird frei in gesteigertem Bewußtsein. Er ruft aus: „Ist das nicht eine Wiederholung? Bekam ich nicht Alles doppelt? Bekam ich nicht mich selbst wieder, aber so, daß ich die Bedeutung davon doppelt fühlen muß?"

Das Neckende ist hier wieder zur Stelle. Die Sache wird ins Religiöse geführt; dort allein erweist sich die Wiederholung als möglich — aber es kommt zu keinem völligen Durchbruch des Religiösen. — Die Hilfe, die Wiederherstellung der Freiheit kommt von außen, durch ein Ereigniß. In Folge dessen bleibt das Religiöse bei dem jungen Menschen im Hintergrunde und er gewinnt nicht die ausgeprägte neue Position im Religiösen. Viele „erbauliche" Erzählungen verfahren ebenso und nennen sich in gutem Glauben „christliche" Erzählungen. Sie schaffen Hilfe von Außen herbei, eine Veränderung im Aeußern durch die Alles wieder gut wird, nachdem der Held durch die Klemmung in eine religiöse Stimmung gebracht ist. Das innerliche Ueberwinden, das Hindurchdringen in Kraft des Religiösen bleibt ganz außer Rede. So ists aber hier doch nicht. Constantius, der wie gesagt psychologisch experimentirt, macht selbst darauf aufmerksam, daß der junge Mensch vor der Lösung einem eigentlichen religiösen Ausgangspunkte weit näher war, und daß es nun bei einem religiösen Anklange bleibt. Der Zweck dieser Be-

handlung des Problems ist wol nicht so schwer zu raten. Es wird dadurch das Interesse an der Sache geweckt und die Selbsttätigkeit in Anspruch genommen. Und im Grunde kann ja doch auch Jedem zugemutet werden, daß er bei sich selbst Aufschluß darüber gewinnt, wodurch die Freiheit im höchsten Ernst verloren ist, daß dies durch die Sünde geschieht und daß also der volle Ausdruck für das aufgestellte Problem die Erlösung ist. Die Stichworte für diese Weiterentwicklung sind reichlich gegeben, wenn die „Wiederholung" transcendent und religiös genannt wird und eine Bewegung in Kraft des Absurden, die eintritt, wenn man an die Grenze des Wunderbaren gekommen ist.

Ganz ähnlich ist die Sache in dem dritten Teil der „Stadien" behandelt, welche zwei Jahre später erschienen. Die Liebesgeschichte ist wesentlich dieselbe, aber der Gegenstand des Experiments, der unglückliche Verlobte, ist höher gegriffen als der junge Mensch. Er ist geistig stärker entwickelt; er hat eine ausgeprägte Lebensanschauung, die ästhetisch-ethisch ist mit der dämmernden Möglichkeit des Religiösen, ganz wie sie diesen schwermütigen Denker befriedigen kann. Solche Weltanschauung findet sich häufig genug; das Religiöse ist in der Ferne wie die blauen Berge, welche den Horizont umfriedigen; sein Dasein giebt dem ästhetisch-ethischen Wirken einen beruhigenden Hintergrund. Freilich, wenn die Religion etwa auf einer Linie steht mit dem Wein, wenn sie ein Beruhigungsmittel ist wie der „Sorgenlöser," so gelten solche Leute meist schon für religiös. So verwirrt sind die Kierkegaardschen Pseudonyme nicht. Bei diesem Mann hier ist die Lebensanschauung besonders kraftvoll entwickelt, wie es zu solchem Experiment gehört, welches das äußerste

Leistungsvermögen prüft. Er ist intellectuell außerordentlich entwickelt, und von großer ethischer Tüchtigkeit in der Behauptung der Persönlichkeit; mit voller Klarheit ruht er im Verhältniß zu dem Unendlichen. Nun soll er vorwärts gebracht werden ins Religiöse. Dazu gehört, daß er schuldig wird, und er wird es wie der junge Mensch dadurch, daß er einer ethischen Verpflichtung nicht nachkommen kann. Nun sinkt er zurück in Angst und Reue, und die Entwicklung beginnt. Daß er stärker ist als der junge Mensch, zeigt sich unter anderm darin, daß er jenen Rat des Constantius ausführen kann, von dem im Anfang die Rede war. Die außerordentlich reiche Ausbeute des Experiments nach den verschiedensten Seiten hin läßt sich hier nicht ausführen. Auch hier aber endet es mit einer Abirrung. Sie kommt daher, daß „er" nicht Ruhe in der Reue finden kann, daß er sich nicht reuig in sich zusammenschließen kann zu innerlicher Durcharbeitung, weil er nämlich die Schuld nicht klar und constatirt bekommen kann. Hätte es sich um eine tatsächliche Sünde gehandelt, so wäre es ihm wohl geglückt, aber nun macht er sich, in Sympathie leidenschaftlich bewegt, die Schuld selbst dialectisch, als wäre sie geringer, wenn der Ausfall glücklich ist. Er macht also die Schuld von den Folgen abhängig und so bleibt er in der Angst und kommt nicht zur Reue.

Daß die Experimente so ablaufen hat neben dem schon erwähnten Zweck seinen ausgesprochenen Grund darin, daß sich das Normale eigentlich rein nur in Büchern findet, nicht im Leben, und das Normale grade an der Abweichung sich gut studiren läßt. Diese Abirrung ist übrigens auch wichtig genug, um eine eingehende Beleuchtung zu verdienen; es geschieht bekanntlich sehr leicht, daß man in der Angst hängen

bleibt und darum nicht ins Religiöse kommt. Ist Sympathie dabei die Veranlassung, so bekommt diese Abirrung etwas hochherziges, wodurch sie doppelt verstrickt. — Genau so wie Constantius steht in den Stadien der frater taciturnus beständig neben seinem Experiment, es selbst erklärend. Was in den „Noten zu S. K.s Lebensgeschichte" in dem Kapitel „Kierkegaard und Regine" aus der Stadien mitgeteilt ist, gehört dem Experiment an, die Wendung welche frater taciturnus dem Ganzen giebt, ist dort nicht erwähnt; sie war aber vorher in der „Verfasserexistenz" angedeutet. Warum übrigens Kierkegaard die Liebesgeschichte für die Untersuchung benützt, dafür bringt „Furcht und Beben" noch eine neue Erklärung.

Sagte Constantius: eine religiöse Bewegung ist meiner Natur zuwider, so äußert der Frater: „ich habe die Vermutung, daß mir nicht zweifelhaft bleiben würde, ob ich schuldig bin, wenn ich weiterginge und mich mit dem Religiösen einließe; deßhalb halte ich mich fern. Ich bin kein Geärgerter, weit entfernt, aber ich bin auch nicht religiös. Das Religiöse beschäftigt mich als Phänomen und als das Phänomen, welches mich am meisten beschäftigt." Beide sind also nicht religiös. Mit gutem Grunde hat K. solche Beobachter gedichtet, um durch sie die Probleme des Lebens feststellen zu lassen in ihren Sphären. Sie sind im Aesthetischen und Ethischen völlig zu Hause, um so besser können sie darlegen, daß über diese Gebiete hinausgeht, was ihnen fremd und unverständlich ist. „Das eigentliche Problem, die Idee der Sündenvergebung, übersteigt — sagt der Frater Taciturnus — meinen Verstand und meine Gaben." Er verfolgt seine Untersuchung in der Richtung nach dem Reli-

giösen hin, um auszuforschen, wie und wo der Uebergang geschieht. — Das „Maskenspiel“ Kierkegaards hat also einen sehr vernünftigen Grund, und ist gar nicht so gefährlich, wie man den Leuten hat einreden wollen.

Wollte Jemand aus den ästhetischen Schriften die Persönlichkeit Kierkegaards construiren, so müßte er ihn schildern, wie er beruhigt in Leidenschaftslosigkeit die Probleme des persönlichen Lebens psychologisch experimentirend zu seinem Studium macht. Denn die gedichteten pseudonymen Verfasser kämen doch allermeist in Betracht! Aber es geht eben auch nicht, sie so bequem als eine directe Abspiegelung Kierkegaards zu nehmen. So leicht hat er es den Biographen nicht gemacht. Es macht sich immer ein einzelnes Mal eine dritte höhere Hand merklich, welche diese Pseudonymen an der Schnur hat und an ihnen demonstrirt, während sie selbst experimentiren. Am deutlichsten ist es in der „Wiederholung“ und im „Begriff Angst.“ Brandes leugnet in den „Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts“ diese dritte Hand, die sich freilich mit seinen Voraussetzungen gar nicht verträgt. Kierkegaard selbst erwartete dagegen (Nachgel. Schriften von 1844 S. 67) daß diese „Wasserzeichen“ in seiner Arbeit Manche stören würden. Nun werden sie, wie es scheint, gar nicht gesehen, und wenn darauf aufmerksam gemacht wird, leugnet man sie. — Ob es bei Brandes an seinen widerstrebenden dogmatischen Voraussetzungen liegt, weiß ich nicht, aber klar ist, daß er sich gar nicht mit den Pseudonymen verstehen kann, auch nicht auf ihren Character und Ton. Frater Taciturnus ist durch und durch Humorist. Er schreibt einmal eine Stelle von Börne ab und begleitet sie mit seinen humoristischen Bemerkungen.

Dazu sagt Brandes (S. 176): „Frater Taciturnus gerät förmlich in Wut über die scharfe Widerlegung der Lehre vom freien Willen durch die Verbrecherstatistik.“ Die Stelle ist der Mitteilung wert; die hauptsächlichsten Zwischenbemerkungen des Frater stehen in Klammern.

„Große Verbrechen geschehen in kleinen Städten so selten, daß wir sie für freie Handlungen erklären und die Wenigen, die sich ihrer schuldig machen, schonungslos verdammen. (Das braucht man jedoch nicht, wenn man nicht egoistisch feig oder sehr dumm ist). . . Ganz anders ist es in Paris. Die Schwächen der Menschen erscheinen dort als Schwächen der Menschheit; Verbrechen und Mißgeschicke (das Eine grade so gut wie das Andere) als heilsame Krankheiten, welche die Uebel des ganzen Körpers, diesen zu erhalten, auf einzelne Glieder werfen. (Und Börne bildet sich ein als Demagoge verfolgt zu sein! Er ist so aristokratisch, daß er offenbar die Rede des Volkstribunen verspottet, nach welcher der ganze Körper leidet, wenn ein Glied leidet). Wir erkennen in Paris die Naturnotwendigkeit des Bösen (Gott bewahre! wie groß ist doch Alles in Paris, da ist gar nichts wie gewöhnlich, sondern Alles ganz wie zur Jahrmarktszeit); und die Notwendigkeit ist eine bessre Tröſterin als die Freiheit (besonders für den, der aufgehört hat zu trauern, und also keinen Trost braucht). Wenn in kleinen Städten ein Selbstmord vorfällt, wie lange wird nicht darüber gesprochen, wie viel wird nicht darüber vernünftelt! (Doch wird man, glaube ich, eher damit fertig, als wenn man Vernunft in diese Weisheit bringen sollte). Liest man aber in Paris die amtlichen Berichte über die geschehenen Selbstmorde, wie so viele aus Liebesnot sich tödten, so viele aus Armut, so viele

wegen unglücklichen Spieles, so viele aus Ehrgeiz — so lernt man Selbstmorde als Krankheiten (ja nach dem Vorhergehenden als heilsame Krankheiten) ansehen, die wie die Sterbefälle durch Schlagfluß oder Schwindsucht in einem gleichbleibenden Verhältnisse jährlich wiederkehren! (Und wenn man das gelernt hat, so ist man ein Menschenfreund geworden, ein Frommer, der Gott nicht spottet oder wol gar sich gegen seine weise Ordnung empört. Denn in Paris wohnt die Frömmigkeit und Börne ist Selsorger)." — Mehrere der Zwischenbemerkungen sind im Original breiter ausgeführt und die Breite im Ausdruck ist ja das beste äußerliche Kennzeichen des Humors im Unterschied von der Ironie: aber auch in dieser abgekürzten Form wird es unmöglich sein, sie für Wutausbrüche zu halten und den höchst gesunden Humor zu verkennen. — Weder Kierkegaard noch seine Pseudonyme behandeln diese Leugnung der persönlichen Freiheit ernstlich, weil sie nämlich gut genug wissen, daß die Vertreter derselben nicht einmal einen ernstlichen und consequenten Versuch machen, diese Weltanschauung im eignen Leben auf ihre Durchführbarkeit zu prüfen. Wird sie aber ohne solche Probe zur Unterlage der Lebens b e t r a c h t u n g gemacht, so kann man gut darüber spotten.

II.

Furcht und Beben.

„Die Wiederholung" läßt merken, daß Kierkegaard mehrere Pfeile auf der Sehne hat; nun erschien an demselben Tage ein Heft erbaulicher Reden und „Furcht und Beben"; das ist doch wol ein Ausdruck dafür, daß er auch mehrere Sehnen am Bogen hat. Furcht und Beben beschäftigt sich bestimmter mit dem Religiösen. Der Verfasser, Johannes de Silentio, experimentirt mit dialectischer Lyrik an Abraham selber, um wo möglich zu verstehen, wie er sich selbst und Isaak aus der Versuchung wiedergewinnt und um klar zu bekommen, was eigentlich der Glaube ist, der das vermag.*

In der Besprechung dieses Buches bei Brandes kommt Kierkegaard eigentlich in das schlimmste Licht. Ein Leser, der nicht sehr vorsichtig ist, muß denken, er sei über seine unglückliche Liebesgeschichte nachgerade völlig verrückt geworden. Wenn eine Unglückliche an Verfolgungswahn leidet, so sieht sie wol Anspielungen in jedem beliebigen Bilde und so gut wie in jeder Annonce des Tageblattes. So ungefähr sieht hier Kierkegaard aus. Kommt ihm Abraham vor Augen, so ruft er: ganz mein Fall! Ist es aber zufällig Antigone, so ruft er ebenfalls: ganz mein Fall!

* Vergl. „Aus und über S. K." der erste Abschnitt und die Zwischenbemerkungen.

und er glaubt's wirklich und redet sich's fest ein, und bewundert sich selbst als Abraham und Antigone und alle möglichen Helden und Heldinnen — denn das Buch bietet noch eine ganze Menge Beispiele. Da ist auch Jephtha und Agamemnon nnd Brutus und Faust und der Meermann sammt Agnete und Sara mit dem jungen Tobias.

Mancher hatte wol gemeint, das Großartige bei Kierkegaards Phantasie und Reflexion sei die unverwirrbare Sicherheit und Klarheit, mit der sie ihren Gegenstand ins Auge fasse und auffasse und zerlege und wieder zusammensetze und in Entwicklung bringe und beständig beobachtend begleite, gleichviel ob er selbst dieser Gegenstand ist oder wer sonst. Hier klingt es nun als wäre seine Reflexion wahnsinnig durchgegangen, daß ihr der Gegenstand beständig mit Allem zusammenfließe, worauf sie stößt und dabei doch beständig für dasselbe gehalten werde, wie anders er auch geworden ist. Und das Unglück wollte, daß er selbst dieser Gegenstand wäre und er sich selbst dabei immer colossaler würde im Leid wie im Heldentum.

Liest man indeß das Buch selbst etwas genauer, so muß man sagen: wenn das Wahnsinn ist, so hat er nicht bloß Methode, sondern er kann sich so gut verbergen, daß er gar nicht zu sehen ist.

Es ist wahr, er verändert die Gestalten und sogar mehrmals aber das geschieht so bewußt und absichtlich wie möglich. Er macht selbst wiederholt darauf aufmerksam und giebt den Zweck an; z. B. bei Agnete und dem Meermann. Erst ist der Meermann derselbe wie in der Sage; er ist ein Verführer, der in wilder Lust nach der unschuldigen Blume greift, die in aller Anmut am Strande steht

und gedankenvoll das Haupt neigt zu dem lockenden Flüstern des Meeres. Dann wird er aber verändert. Er wird besiegt durch die Unschuld, die sich ihm vertrauensvoll hingiebt — und er kehrt allein in die Tiefe zurück! Wild stürmt das Meer, aber wilder stürmt in ihm die Verzweiflung. Er hat sie nicht bloß verloren, er hat sich an ihr verschuldet, da er ihre Liebe gewann, und er kann ihr ja nicht in Wahrheit angehören, er ist ja nur ein Meermann. Oder er nimmt einen Ironiker wie Aristophanes oder Voltaire, der weiß, daß er die Macht des Gelächters hat, wenn er sie brauchen will. Er ist seines Sieges gewiß und was mehr ist: seines Glückes. Nun läßt er ihn dabei eine sympathetische Natur sein; er liebt die Menschen. So sieht er: die niederwerfende Macht seines Spottes wird ein besseres neues Geschlecht aufkommen lassen, aber in seinem Geschlecht gehen eine Menge Menschen zu Grunde. Darf er schweigen? muß er reden? Dazu die Variante: ein Mensch kennt das Geheimniß im Leben eines Heros, wodurch dies Leben auf eine traurige Weise erklärt wird, und doch ruht die ganze Mitwelt absolut sicher auf diesem Heros, ohne etwas zu ahnen! — Ebenso mit dem Zweifler. Er nimmt Faust nicht als Apostaten des Geistes, der den Weg des Fleisches geht, er nimmt ihn als den Zweifler, der mit seinem Zweifel mehr vermag als Tamerlan. Er kann die Menschen in Entsetzen aufschrecken; er läßt das Dasein unter ihren Füßen wackeln, daß der Schrei der Angst überall aus den Herzen bricht. Aber er sei nun dabei eine sympathetische Natur; seine Sele kenne keine Mißgunst, er liebe das Dasein — und er schweigt; er verbirgt den Zweifel vorsorglicher in seiner Sele als das Mädchen, welches die Frucht einer sündigen Liebe unter ihrem

Herzen birgt; er sucht so gut als möglich im Tritt mit den andern Menschen zu gehen. Was in ihm sich regt, das verzehrt er in sich selbst und so bringt er sich selbst zum Opfer für das Bestehende.

Diese Constructionen und Constructionsänderungen sind also bewußt — und sie sind auch reflectirt auf ein bestimmtes Ziel. Sie sind nicht ein Spiel der Phantasie und sollen auch nicht etwa dem sittlichen Urteil casuistische Nüsse zu knacken geben; sie sind offenbar mit sicherer Hand hingestellt zur Lösung eines Problems. Dieses steht voran: „Ist es ethisch verantwortlich von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, Elieser und Isaak verschwieg?“ — Es handelt sich danach also zunächst um die Berechtigung der Verschlossenheit. So wird zugesehen, was Aesthetik und Ethik dazu sagen. Die Aesthetik fordert von ihrem Helden, daß er schweigt in Fürsorge und Schonung, nicht für sich aber für Andere. So lobt sie das Schweigen bei jenem Faust und bei den erwähnten Ironikern. Wenn Agamemnon seine Tochter opfern soll, so muß er schweigen können; denn es ziemt dem Helden nicht bei Andern Trost zu suchen, und es ziemt ihm die Frauen zu schonen. Andrerseits soll er aber auch in der größten Bedrängniß erprobt werden, welche ihm Iphigeniens und Klytemnästras Thränen bereiten. Wie hilft sich da der Dichter? Er hat einen alten Diener zur Hand; der verrät die Sache, aber Agamemnon muß schweigen — sonst wäre sein Heldentum nicht vollkommen. Oder, ein junges Mädchen liebt verschwiegen. Die Eltern zwingen sie einem Andern die Hand zu reichen. Da beschließt sie von ihrer Liebe zu schweigen, um den Geliebten nicht unglücklich zu machen. Niemand soll erfahren, was sie leidet. Oder, ein junger

Mensch kann durch ein Wort in den ersehnten Besitz der Geliebten kommen — aber dies Wort compromittirt eine ganze Familie und wird sie verderben. Da beschließt er hochherzig zu schweigen. Das Mädchen soll nie etwas erfahren, damit sie durch einen Andern glücklich werden könne. Auf solche Hochherzigkeit versteht sich das Aesthetische; die Dichter preisen sie — und belohnen sie auch; ein Zufall kommt zu Hilfe und Alles wird gut.

Die Ethik dagegen verurteilt die Verschlossenheit und fordert Offenheit. Sie urteilt, daß es vermessen ist, die Vorsehung spielen zu wollen. Sie kehrt sich nicht an Erfahrung und kennt keinen Zufall; sie gebietet der Wirklichkeit zu trauen und nicht zu bauen auf die schlauen Berechnungen des Verstandes, die treuloser sind als die Orakel im Altertum. Sie fordert Offenheit; dann übernimmt sie die Verantwortung, aber dem Verschlossenen legt sie die Verantwortung für alle Folgen auf seine Schultern. — Der ethische (tragische) Held kann auch reden; er kann sich nämlich Allen verständlich machen, denn er gehorcht der Pflicht. Sich selbst und all das Seine opfert er der höhern Pflicht, die für Alle erkennbar ist. Darum kann er von Allen verstanden werden und wird gepriesen.

Aesthetische und ethische Helden kann nun Johannes de silentio gut verstehen, aber Abraham nicht. In diesem Manne stößt er auf etwas ganz Anderes. Abraham ist kein ästhetischer Held; er ist der Aesthetik notwendig ärgerlich. Sie kann es preisen, wenn man sich selbst opfert für einen Andern und es schweigend tut in hochsinniger Fürsorge; aber sie kann nicht billigen, daß man einen Andern um seinetwillen oder um Gotteswillen opfert. Und doch bewegt Abraham

zu staunender Bewunderung. — Er ist auch kein tragischer, kein ethischer Held. Er opfert nicht seinen Wunsch, seine Liebe der Pflicht, nein, er hat Beides, Wunsch und Pflicht gegen sich. Ja, wäre Abraham Mitglied einer Kirche gewesen und forderte diese Kirche dieses Opfer, so wäre er ein ethischer Held; er übte dann in seinem Handeln die allgemeine Pflicht und Jeder in der Kirche, auch seine Frau und sein Sohn würden ihn verstehen. Aber Abraham kann nicht reden; er kann sich Keinem verständlich machen. Wollte er seiner Not Luft machen, so würde er als ein Heuchler angesehen werden oder als wahnsinnig. — Ein Gegenstück hat er in Denen, die von Natur oder durch ein geschichtliches Verhältniß außerhalb des Bestehenden gestellt sind, die dastehen wie Stiefkinder des Daseins, in ihrer Isolirung unfähig zu sein und zu handeln wie die Andern. Dies wird eben deutlich gemacht am Meermann und an jener Sara im Buch Tobias. Tritt zu solchen Stiefkindern des Daseins die Ethik mit ihren allgemein gültigen Forderungen, so klingen diese wie Spott. Ists nicht wie ein Spott zu Sara in ihrem einsamen Jammer zu sagen: Du mußt heiraten! — wenn sie weiß, der böse Dämon tödtet den Bräutigam in der Hochzeitsnacht? Solche Naturen sind von Grund aus in einem Widerspruch, einem Paradox. Wollen sie — wie Shakespeares Richard III. — verzweifelt nicht Gegenstand des Mitleids sein, so kommt das Dämonische in ihnen zur Ausgestaltung. Gerettet werden können sie nur in einem neuen Paradox — dem Glauben.

In solchen Untersuchungen wird das Wesen des religiösen Glaubens festgestellt, daß er als ein absolutes Verhältniß zu einem Absoluten den Menschen isolirt; daß er ein

Verhältniß ist, welches über die Ethik hinausgreift, sich nicht einfassen läßt in die sittlichen Lebensverhältnisse und Pflichten. Aber der religiöse Held muß alle Begeisterung des tragischen Helden für das Allgemeine, für die ethische Pflicht in sich aufgenommen haben, sie muß zur Stelle sein als Anfechtung und als Leiden — sonst verurteilt ihn die Ethik mit Recht. Die absolute Pflicht gegen Gott kann ihn dahin bringen zu tun, was die Ethik verbietet: aber dabei muß sein Tun im Widerspruch mit seinem Wunsche sein. Von diesem Gesichtspunkt aus wird das Wort Luc. 14, 26 erklärt: „So Jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein." Das Handeln kann wie Haß sein müssen, die Gesinnung darf es nie sein.

Das paradoxe Wesen des Glaubens wird im Ganzen aphoristisch dargestellt aus seiner eigenartigen Erscheinung in Abraham. Aber es findet sich doch in dem Buche eine scharf markirte Stelle, welche der Aneignung den Weg weist. Es wird da bemerkt, daß die Sünde eine Analogie zu dem dämonischen Paradox sei, indem an ihr die Ethik strande. Die antike Ethik ruht ja in der Zuversicht, daß die Tugend sich verwirklichen lasse. So wie aber die Sünde hervorkommt, findet sich der Einzelne in der Unmöglichkeit, die Forderungen der Ethik zu verwirklichen, es fehlt ihm die Vorbedingung dazu, so gut wie dem Meermann und der Sara. Die Sünde ist es, welche den Einzelnen isolirt, und ihr entspricht dann der Glaube als das neue rettende Paradox. Ist der Glaube also eine Katagorie der Verzweiflung, die in Furcht und Zittern gefunden wird, so ist auch Jeder in dieser Not, der ein Sünder ist.

Beschäftigt sich auch Johannes de silentio mit dem Glauben, so ist er doch kein Gläubiger. Das sagt er frei am Schluß; dort heißt es: „Der Glaube ist die höchste Leidenschaft im Menschen. Es giebt vielleicht in jedem Geschlecht Viele, die nicht zu ihm hinankommen, aber Keiner kommt weiter. Ob auch in unserer Zeit Viele sind, die ihn nicht kennen, entscheide ich nicht; ich kann mich nur auf mich selbst berufen, und ich verhehle nicht, daß bei mir wenig Aussicht für den Glauben ist, ohne daß ich deßhalb wünsche mich selbst oder das Große zu betrügen, indem ich ihn zu etwas Unbedeutendem mache, zu einer Kinderkrankheit, die man möglichst bald überstanden wünscht. Aber auch für den, der nicht einmal zum Glauben kommt, hat das Leben Aufgaben genug, und wenn er diese redlich liebt, wird es auch nicht verspielt sein, wenn es auch niemals dem Leben derer gleicht, die das Höchste vernahmen und ergriffen — was der Einfältige eben so gut vermag wie der höchst Begabte." — Kurz er redet mit lyrischer Begeisterung von dem Glauben, und diese Weise, in der sie religiöse Dinge behandeln macht eben diese Schriften zu ästhetischen Schriften. Es ist etwas wert, daß Kierkegaard dies so stark hervorhebt. Es entgeht anscheinend Vielen, daß eine „Predigt" oft genug einzig richtig als ästhetischer Vortrag zu classificiren sein kann, obgleich sie geistreich mit lauter religiösen Begriffen und Vorstellungen operirt.*

Die Untersuchungen dieses Buches werden ebenso wie die früheren durch die „Stadien" weiter geführt. Sie bringen eine Leidensgeschichte und an ihr wird z. B. gezeigt, wie das Aesthetische in seinen formalen Bestimmungen

*) „Verfasserexistenz" S. 99 u. f. Einübung im Christentum 3, Rede VI.

vielfach mit dem Religiösen übereinstimmt, während es durch die ganze Weite des ethischen Stadiums davon geschieden ist.

Das Aesthetische hat auch Sinn für das Leiden, aber nur für ein Leiden, das zu der Idee in Beziehung steht. Krankheit, Nahrungssorge usw. hat für das Aesthetische kein Interesse und keine Bedeutung, wohl aber wenn das Schicksal den Helden schlägt; wenn er unter den Collisionen des Daseins leidet. Auch für das Religiöse hat nur ein Leiden Bedeutung, welches in Beziehung zu der Idee steht, aber das kann und soll jedes Leiden. — Im Aesthetischen wird der Mensch durch „Furcht und Mitleid" erhoben und von allen niederen egoistischen Bestandteilen gereinigt, wenn er ein Auge für die Idee hat — nicht etwa bloß für den Seiltänzer fürchtet oder Mitleid empfindet bei einer Hinrichtung. Besteht so die ästhetische Erhebung darin, daß der Zuschauer über sich selbst hinausgehoben wird, daß er sich selbst vergißt, oder sich selbst klein wird wie ein Staubkorn, wie ein Atom gegenüber dem gemeinsamen Lose oder den gemeinsamen Aufgaben der Menschheit: so läßt die religiöse Erhebung die ganze Welt mit allem Glanz und allen Interessen verschwinden, daß der Einzelne allein zurückbleibt in seinem Gottesverhältniß unter der Bestimmung: schuldig — nicht schuldig?* Denn im Religiösen ist es die Schuld, welche Gegenstand der Furcht und des Mitleids ist, nicht das Schicksal.

In den angeführten Schriften ist das Religiöse also recht bestimmt in seiner ausgeprägten Eigenart zur Sprache

* Wenn Martensen gegen diese Auffassung der religiösen Erhebung polemisirt, übersieht er, daß K. die ästhetische Selbstvergessenheit recht gut kennt, aber sie eben nicht mit dem Religiösen vermengt — womit man freilich sein Glück machen kann.

gebracht, aber wesentlich nur das „Allgemein-Religiöse", das sich in den Kategorieen der Immanenz bewegt. Auch die religiösen Reden, welche die ästhetischen Schriften begleiten, bewegen sich in denselben Kategorieen, indem sie alle Endlichkeit und das Individuum selbst in seiner Endlichkeit und seiner Rechthaberei vor Gott wegzuschaffen suchen, um durch Vertiefung in sich selbst das ursprüngliche Gottesverhältniß innerlich zu Stande zu bringen. So kommt dann noch etwas sehr Neues: Das Christliche, als das Transcendent-Religiöse in seinem durchgreifenden Unterschiede von dem Allgemein-Religiösen. Davon redet bereits Johannes Climakus in den Philosophischen Bissen und der Abschließenden Nachschrift. Manche Philosophen können Buddhismus und Christentum nicht auseinander halten. Es wäre wol möglich, daß ihnen Climakus helfen könnte. Vielleicht fänden sie dann im Buddhismus eine energische Ausprägung des Mißverhältnisses zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen als Folge der menschlichen Unvollkommenheit und Schwäche; also allgemeine Religiosität. Climakus zeigt z. B. die Wirkung des Sündenbewußtseins im Unterschiede von dem Schuldbewußtsein. Das Sündenbewußtsein erweist sich als der Bruch in der Existenz, welcher verhindert, daß man nach rückwärts das Verhältniß zu Gott und das eigne ewige Wesen suche. Nun ist jeder Rückzug abgeschnitten, wenn überhaupt wohin so muß man nach vorwärts; der Mensch muß ein Anderer werden, einen neuen Anfang gewinnen durch das Verhältniß zu „Gott in der Zeit." Die neue Richtung und der neue Anfang bringt begreiflicher Weise mit sich, daß auch Vieles ein sehr andres Gepräge bekommt, wie in dem Allgemein-Religiösen.

Da zeigt sich unter Andern auch eine merkwürdige Kreuzung mit dem Aesthetischen und Ethischen. Das Paradox-Religiöse (Christliche) betont wie das Ethische die Wirklichkeit; während ästhetisch und intellectuell die Möglichkeit höher ist als die Wirklichkeit. Aber während das Ethische die eigne Wirklichkeit des Menschen unendlich accentuirt, legt das Christliche allen Nachdruck auf die Wirklichkeit eines Andern, ähnlich wie das Aesthetische Selbstvergessenheit will gegenüber dem Helden. Aber diese Hingabe an Christus kommt erst, nachdem man durch sittlichen Ernst hindurch in religiöse Selbstvertiefung gelangt war. Hier sind diese unausgeführten Notizen hergestellt um zu zeigen, wie weit die ästhetischen Schriften in ihrer abwägenden Behandlungsweise die Probleme führen und die Sphären von einander abgrenzen.

Daß immer wieder an unglücklichen Liebesgeschichten experimentirt wurde, darin mag man mit Fug und Recht einen Beweis sehen, wie tief Kierkegaard von seiner Liebe bewegt wurde, und wie viel er daraus gelernt hat – wofür sich schon bei flüchtigem Durchblättern der nachgelassenen Papiere Belege genug finden. Bei solchem Durchblättern stößt man aber wol auch auf die Bemerkung: „Das Gesetz für die Delicatesse, mit welcher ein Schriftsteller das Recht hat seine Erlebnisse zu benutzen, ist, daß er niemals das Wirkliche sagt, sondern dies für sich behält und es sich nur auf mannichfache Weise brechen läßt." Diese Bemerkung wird bei Herausgabe der „Wiederholung" gemacht; man kann gut annehmen, daß danach verfahren ist. Neben aller Bedeutung für sein Privatleben haben diese Liebesgeschichten aber noch einen andern Grund. Sie sind ganz besonders geeignet,

um in ästhetischer Form die gesuchte Entwicklungsstufe des persönlichen Lebens herbeizuführen. Die Ehe ist es ja doch, durch die man für gewöhnlich aus dem ästhetischen Gebiet in das ethische übergeht. In höchst ansprechender Weise sieht man oft diese Vertauschung der Lebenssphären, wenn das bisher lebenslustige junge Mädchen Hausfrau und Mutter geworden ist, oder wenn der Mann nun nicht mehr seinem Genuß lebt, sondern für Frau und Kind. Das Religiöse erweist sich nun, wie bemerkt, als eine über dem Ethischen liegende Sphäre, in die man gedrängt wird, wenn die Verwirklichung des Ethischen sich als unmöglich erweist — weil man nämlich in dem entgegengesetzten Zustande ist. Für die psychologische Untersuchung dieses Verhältnisses giebt solche Liebesgeschichte die klarste Situation. Die Verlobung ist eine ethische Verpflichtung. Sie nicht verwirklichen können heißt das Ethische nicht verwirklichen können, also schuldig werden, dabei aber grade in einer Unbestimmtheit, die der „allgemeinen Schuld“ entspricht und nach innen drängt in Selbstvertiefung, noch nicht paradox nach außen.

Auf die Besprechung der religiösen Schriften Kierkegaards bei Brandes einzugehen ist keine Veranlassung da; überdies ist davon so viel übersetzt, daß Jeder selbst urteilen kann, wem daran liegt. Nur könnte man Brandes wünschen, daß er mit den Propheten des Alten Testaments vertrauter wäre; manches in der „vornehmen und großen Agitation“ Kierkegaards verstünde er dann wol anders; insbesondere könnte er dann wol reimen, daß Einer die Kirche sehr gut grade stärken kann, der ihren Gliedern und Dienern ins Gesicht sagt, daß sie nicht sind, wie sie sein sollten, daß sie

schuldig und sündig sind. Er könnte dort erfahren, daß solche „Agitation" in dem Grade die Kirche stärkt und hebt, als ihr Recht gegeben wird.

Der Streit Kierkegaards mit dem Corsar entspricht in der Tat ganz der Verlobungsgeschichte. War diese der Anlaß und Anfang zur Ausprägung des Religiösen, so gab jener den Anstoß zu Kierkegaards Ausgestaltung im specifisch Christlichen. In beiden Fällen denkt es sich Brandes so, daß K. nie von dem Anlaß losgekommen sei, sondern ihn nur beständig phantastisch umgedichtet habe. In beiden Fällen mit gleich viel Recht. Bei der Verlobungsgeschichte konnte ein Nachweis nötig sein; für das andere Erlebniß macht ihn schon die „Einübung im Christentum" überflüssig.

Brandes urteilt schließlich: „durch Kierkegaard ward das Dänische Geistesleben zu jenem äußersten Punkt hingedrängt, von wo ein Sprung geschehen muß, ein Sprung in den schwarzen Abgrund des Katholicismus hinab oder hinüber auf die Landspitze der Freiheit." — Man darf wol vermuten, daß sich Brandes bereits auf diese Landspitze hinübergeschwungen hat. Dann erfahren wir (S. 176), daß dort, wo er ist, die Willensfreiheit ebenso angesehen wird „wie die Werwölfe in der Zoologie." Auf jener Landspitze der Freiheit gilt also die Freiheit für Unsinn. Gewiß sehr lockend für freiheitsdürstende Selen. Damit hängt denn zusammen, daß Brandes Kierkegaards unverkennbare Größe darein setzt, daß er das Amerika der großen Selbstständigkeit entdeckt habe, und seine „unheilbare Tollheit" darein, daß er es beständig für das alte Indien der Tradition gehalten habe. Von jener Landspitze aus mag das sich wol nicht recht erkennen lassen.

Mit diesen Einwendungen der „modernen Wissenschaft" könnten die letzten Angriffe Martensens in der individuellen Ethik ganz glücklich zusammenwirken. Leider geschehen sie nicht namentlich. Wenn nun (1, 198) als „höchst einseitiger Gebrauch" die Meinung abgewiesen wird, daß man die Bibel nur im Interesse des eignen persönlichen Heils lesen sollte: so muß ein Deutscher Leser vermuten, daß es da über A. H. Francke hergehe, denn durch seine weit verbreitete Vorrede zur Hallischen Bibel ist er wohl der bekannteste Vertreter dieser Ansicht. Es ist indeß nicht zu fürchten, daß diese naheliegende Vermutung schlimm für A. H. Francke sei.

Ein ander Mal (1, 252) wird Kierkegaard genannt, allerdings in einer Sache, in der er sehr isolirt stehen würde wenigstens in neuerer Zeit, ohne so wackere Kampfgenossen wie bei den andern Punkten. Es wird ihm vorgeworfen, er fasse den Begriff Glaubenszeuge so eng, daß auch der Apostel Johannes ausgeschlossen bleibe. Dieser Vorwurf wird am 28 Dec. seinen 25. Geburtstag feiern. Aber dies beträchtliche Alter hat ihn nicht kräftiger gemacht, da sich zeigt, daß sein Urheber noch immer nicht die Einübung im Christentum gelesen hat; sonst könnte er dies nicht wiederholen. Es ist aber ein mißlich Ding durch 25 Jahre einen Mann literarisch anzugreifen, ohne sein Hauptwerk gelesen zu haben. — Für mich hat es Interesse, auf diese Polemik zu achten, und, da das Urteil Martensens über Kierkegaard Viele beeinflußt hat, vielleicht auch für Andere.

Von deutschen Uebersetzungen und Schriften von und über Kierkegaard sind ferner erschienen:

S. K., Eine Verfasser-Existenz eigner Art. Halberstadt, Frantz'sche Buchh. M. 1,60.

Aus und über S. K. Früchte und Blätter, ebend. M. 1,50.

Zwölf Reden von S. K. Halle, Julius Fricke. M. 2,00.

Noten zu S. K. Lebensgeschichte. ebend. M. 2,00.

Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen. Erlangen, Deichert. M. 1,00.

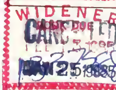
Christenthum und Kirche. Hamburg, Oncken. M. 3,00.

Lessing und die objective Wahrheit aus S. K. Schriften zusammengestellt von A. B. Halle, Julius Fricke. M. 1,50.

Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel. Drei fromme Reden. Hoherpriester — Zöllner — Sünderin. Drei Beichtreden von S. K. Halle, Julius Fricke. M. 1,20.

Einübung im Christenthum von S. K. Aus dem Dänischen übersetzt von A. B. Halle, Julius Fricke. M. 3,00.

Heynemann'sche Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer)


WIDENER
CANCELLED



